Estrutura e História

STEVEN SCHWARTZMAN

Não é a primeira vez que Marshall Sahlins * tenta uma síntese abrangente da história e da teoria antropológica, a qual é vista por muitos como anti-histórica e totalizante. Desta vez é o estruturalismo. Da primeira vez, em 1960, com seu artigo "Evolution: General and Specific", Shalins definiu-se como um dos teóricos proeminentes do evolucionismo cultural, não apenas sintetizando abordagens aparentemente contraditórias de teóricos mais velhos, como White e Steward, mas também fornecendo uma nova resposta às posições anti-evolucionistas dominantes entre os antropólogos americanos da tradição de Boas. Agora Sahlins sugere que a análise estruturalista não precisa ser ahistórica. De fato, argumenta que ela oferece potentes caminhos para o entendimento da mudança histórica.

Em ambos os casos, os argumentos de Sahlins vão contra a corrente da visão da maioria sobre o que deveria ser a ciência normal em antropologia, muito embora seja mais fácil vê-lo em minoria, do que definir essa visão majoritária. Naturalmente o estruturalismo teve grande influência na antropologia americana, mas poucos fizeram como Sahlins que o aceitou abertamente como programa teórico. Dir-se-ia que tudo se passa como se o objetivo de Sahlins fosse "fazer do ponto mais fraco o mais forte e sustentar, assim, o movimento do todo", como aconselhou o anarquista filósofo da ciência Paul Feyerabend (1978:30).

Uma das características marcantes da antropologia americana recente, a ponto de causar uma crise na disciplina, é a diversidade

* SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981, 84 pp.

de estilos de análise, ou talvez esta aparente diversidade possa, na verdade, ser reduzida a um dualismo básico, como aponta Sahlins em *Cultura e Razão Prática*, sua obra teórica até agora mais abrangente. Esta diversidade, ou fragmentação, tem-se manifestado mais freqüentemente como uma sub-especialização do que como teorias em competição claramente delineadas. Um dos grandes valores do trabalho de Sahlins é a sua ambição; ele estende as suas posições ao máximo possível e oferece, não uma nova sub-especialização, mas um objeto de análise para a antropologia.

Sua obra, principalmente *Cultura e Razão Prática*, tem sido criticada como ambígua (cf. O'Langhlin, 1978), mas eu me pergunto se isto não decorre mais da incredulidade dos críticos do que de alguma obscuridade básica em sua posição. A cultura, no sentido que Boas dá ao conceito, é o objeto da antropologia porque qualquer ação no mundo (produção, adaptação, comércio, guerra) baseia-se em categorias significativas de pessoas e coisas, cuja constituição pode ser compreendida em termos de sistemas de signos do tipo analisado por Saussure. Pode-se discordar da escolha de Sahlins quanto ao seu objeto, ou acusá-lo de propor uma hegemonia estruturalista na antropologia, ou culpar sua leitura de Marx ou os últimos cinqüenta anos de teoria antropológica, mas sua posição básica é clara. Em seu livro mais recente, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, ele amplia e defende o programa estruturalista iniciado em *Cultura e Razão Prática*. Mais uma vez, a idéia central é clara — o estruturalismo, há muito criticado como ahistórico e acusado de reduzir a ação individual à execução de uma estrutura, de fato, pode lidar tanto com a ação como com a mudança. Com este livro, Sahlins pretende responder às críticas levantadas contra *Cultura e Razão Prática* e ultrapassa a posição aí delineada.

A direção que ele tomou é indicada em seu prefácio. Diz ele: "Minha história não pode pretender-se marxista, mas comporta as mesmas premissas mínimas e suficientes: que homens e mulheres são seres sofredores porque, ao mesmo tempo em que agem em relações mútuas, atuam também num mundo que tem suas próprias relações" (Sahlins, 1981: vii). Sua estratégia é uma espécie de apropriação do *mana* dos seus maiores rivais e vem resumida na afirmação de que "é possível determinar estruturas na história, e vice-versa" (1981:3); se demonstrada, essa afirmação anularia uma das críticas mais constantes levantadas contra o estruturalismo por marxistas e outros, isto é, de que ele é incapaz de dar conta da mudança histórica. O caso escolhido por Sahlins é a história anti-

ga do reino do Havaí, quando da chegada do Capitão Cook, em 1779, até a abolição da religião havaiana em 1819, a chamada "revolução cultural havaiana"; seu interesse intrínseco é considerável.

Ao chegar em 1779, Cook foi inicialmente recebido como um Deus descido à terra, especificamente como Lono, um dos maiores deuses do panteon havaiano. Quando, poucos meses mais tarde, Cook levantou velas mas foi inesperadamente forçado a voltar ao porto, o estado de espírito dos havaianos mudou drasticamente e Cook foi morto numa briga sobre um barco. Cerca de vinte anos mais tarde, os ossos de Cook apareceram nos ritos anuais de Lono, tratados como se fossem os ossos de um chefe-deus. Neste intervalo, os chefes havaianos haviam se identificado fortemente com os europeus, principalmente os ingleses, e o Rei Kamehameha conquistou as ilhas com a ajuda de armas inglesas. Depois de sua morte, seu sucessor Siholiho aboliu o sistema de *tabu*, levando à conversão em massa ao Cristianismo a principal facção dos chefes dirigentes após 1820, quando chegaram os primeiros missionários americanos. (Um dos vários pontos curiosos da história é que o sistema de *tabu* foi abolido antes da chegada de qualquer missionário). O aparente colapso da religião tradicional intrigou vários estudiosos. A explicação de Sahlins para este fato é uma solução nova, que demonstra uma profunda compreensão da lógica cultural específica em questão. Porém, seu objetivo neste livro é mais ambicioso do que apenas explicar uma série de fatos, por mais interessantes que sejam, e mais ambicioso do que uma nova abordagem da "aculturação". Seu objetivo é uma nova teoria da mudança cultural, uma história estrutural.

O problema teórico de Sahlins já é conhecido e ele o coloca suscintamente. A noção de estrutura na antropologia estrutural baseava-se em Saussure. A lingüística histórica da sua época tinha grande sucesso nos estudos comparativos, como os que produziam "leis sólidas", e nas reconstruções históricas, principalmente as indo-européias.

Através de uma rigorosa distinção entre perspectiva sincrônica e diacrônica, Saussure definiu o *langue* como o objeto do estudo lingüístico, ou seja, o sistema de relações sincrônicas e recíprocas entre signos, cujos valores são arbitrários com relação a seus referentes no mundo. Por serem arbitrários com respeito aos objetos, os signos de uma língua poderiam ser entendidos como um sistema em relação uns aos outros. Mas a fala, enquanto prática individual submetida a variações intermináveis, era vista como a execução

mais ou menos perfeita do sistema, que se distinguia totalmente dela. Assim, as mudanças nos elementos da língua, tais como alterações fonológicas, enquanto partes da fala, eram também rigorosamente separadas do sistema de relações que definiam *la langue*. Na ciência dos signos de Saussure, a coerência dos sistemas de signos era estabelecida ao preço de excluir do sistema tanto a mudança histórica quanto a ação individual, excluindo-as, assim, do domínio do sentido. Como observa Sahlins, Saussure previu uma semiologia geral, mas pensou que certas áreas da vida social resistiriam à análise semiótica, como a economia, por exemplo, onde o valor da terra parece fundado em sua produtividade inerente, sendo pois, até certo ponto, independente de suas relações diferenciais com outros elementos num sistema econômico.

Mas enquanto a antropologia estrutural aceitou amplamente os termos saussureanos para o estudo dos sistemas de signos, Sahlins sugere que "é possível que os sacrifícios que parecem acompanhar a análise estrutural — a história, o evento, a ação, o mundo — não sejam realmente necessários" (1981: 6). A lingüística estrutural desenvolveu maneiras de perceber mudança como sendo sistemática e a antropologia, por sua vez, chegou à compreensão de que mesmo um recurso tão evidentemente "natural" como a terra tem valor variável segundo sua pertinência a uma dada cultura ou sociedade. Sahlins propõe-se a mostrar como as categorias culturais — signos — usadas pelas pessoas para interpretar os eventos podem assumir, não apenas novos conteúdos, mas também novas relações entre si.

Após definir o problema teórico, Sahlins começa a desenvolvê-lo, especificando o que ele chama, segundo Braudel, de "estruturas a longo prazo". No capítulo dois, "Reprodução: Estruturas a Longo Prazo", ele delineia o sistema global de pessoas e coisas da cultura indígena havaiana, em cujos termos foi organizada a resposta havaiana à chegada dos europeus.

A teoria havaiana de chefia foi-lhes especialmente importante em sua primeira interpretação dos ingleses. Os havaianos viam seus chefes como seres divinos, cujos ancestrais tinham vindo pelo mar, de terras distantes, para impor seu domínio e o culto do sacrifício humano, derrubando os chefes da terra, nativos e mais pacíficos. A diferença entre o povo nativo e pacífico da terra e os estrangeiros belicosos do mar era representada pela diferença entre dois grandes cultos religiosos. O culto de Ku, deus da guerra que exigia sacrifícios humanos (de modo típico prisioneiros de guerra e viola-

dores de tabus), era o culto dos chefes governantes, enquanto o culto de Lono, deus pacífico que recusa sacrifícios humanos, restaurava a fertilidade da terra na cerimônio anual de Makahiki. Neste rito era representado o retorno de Lono vindo dos mares e suspendiam-se os ritos usuais de Ku (incluindo os sacrifícios humanos). O término da cerimônia representa, no entanto, a vitória de Ku e o restabelecimento do domínio dos chefes estrangeiros usurpadores. Sahlins invoca uma série de precedentes míticos para mostrar que, na lógica da ação política havaiana, a sucessão à chefia se dava, em princípio, pela usurpação (1981:24).

Mas o sistema em questão era mais amplo do que a sucessão política estritamente concebida. Os invasores que usurparam o governo também tomavam esposas do povo nativo da terra, num padrão que reproduzia a apropriação mítica original dos poderes reprodutivos da Terra pelo Céu. Na realidade, a descendência — o princípio mesmo pelo qual os chefes se diferenciavam dos homens comuns, pois apenas os primeiros podiam traçar sua ascendência com alguma profundidade — era uma relação de "sinal" para "tipo", de modo que o ancestral mítico estava para seu decendente como uma classe genérica, enquanto este último era o exemplo dessa classe. Nos termos havaianos, os eventos históricos eram a repetição dos originais míticos: "as experiências de célebres protagonistas míticos são revividas pelos vivos em circunstâncias análogas" (1981: 14). A chegada de Cook tornou-se a "metáfora histórica" de uma "realidade mítica" original, o retorno de Lono e, nestes termos, Sahlins consegue dar sentido à maior parte da história que, de outra forma, permaneceria obscura.

A história é dramática e Sahlins consegue muito bem desenrolá-la e fazer sua exegese. Por acaso, Cook chegou no início da cerimônia do Makahiki e foi, assim, identificado com Lono. Ele também partiu justamente ao fim da cerimônia, como se seguisse o ciclo ritual, onde Lono faz seu retorno anual, mas parte novamente, deixando lugar para o culto de Ku dos chefes. Porém, Cook retornou inesperadamente, quando rachou o mastro de um de seus barcos, e foi recebido com uma hostilidade inteiramente diferente da recepção inicial, sendo então morto pelos chefes havaianos. O retorno de Cook após a conclusão da cerimônia transformou-o numa ameaça aos chefes governantes — não tinham os seus próprios ancestrais estabelecido seu domínio eliminando os chefes nativos? Mas a sua morte não foi menos ritual do que a alegre acolhida anterior, já que matar um chefe inimigo significava a apropriação de seu *mana*. O reaparecimento dos ossos de Cook nos ritos de

Makahik, anos mais tarde, e o fascínio dos chefes havaianos pelos ingleses, seguiam uma lógica nativa.

As noções de *mana* e de *tabu* ocupam um lugar de destaque na discussão do comércio que se desenvolveu entre os havaianos e os europeus. Este comércio foi um fator central no processo de transformação referido no capítulo "Transformação: Estrutura e Prática". Fica claro aqui que Sahlins tem consciência das insuficiências do estruturalismo estático. (De fato, ele já havia antes observado este problema — veja-se, por exemplo, Sahlins 1977: 23). Ao invés de reduzir a ação significante a um código homogêneo do tipo já conhecido A: B: C: D:, Sahlins demonstrava como a ação de diferentes categorias de pessoas é motivada por suas posições diferenciais no sistema. As reações de homens e mulheres, chefes e pessoas comuns, para com os ingleses, são inteligíveis, numa primeira instância, a partir das relações entre homens e mulheres, e entre chefes e pessoas comuns, como categorias da cultura havaiana. Mas a quebra dos tabus, por exemplo, (para a qual o comércio oferecia amplas e crescentes oportunidades), tinha um significado diferente para os homens e para as mulheres, porque os homens já estavam para as mulheres na relação de *tabu* para *noa* (livre de *tabu*). Sahlins argumenta ainda que, devido ao fato de que os valores do sistema (por ex., *mana, tabu*) são tomados como interesses individuais em ação no mundo, na prática, estes valores podem ser reavalidados e o sistema transformado.

O *mana* das mercadorias européias é um desses casos. Os objetos de ferro e as armas de fogo, tidos como de forte *mana*, ou poder divino, foram imediatamente monopolizados pelos chefes, que ofereciam sacrifícios aos ingleses sob a forma de grandes prestações de alimentos *tabu*, como porco, tartaruga e bananas. Inicialmente, os ingleses eram para os havaianos como os deuses para as pessoas e, portanto, como os chefes para os homens comuns, razão pela qual os chefes tentaram, na medida do possível, controlar as relações com eles. Mas os homens comuns e, principalmente, as mulheres comuns, tinham seus próprios planos. Segundo a prática tradicional de "obter um senhor", as mulheres comuns ofereciam-se, ou até forçavam os marinheiros ingleses a aceitá-las, na esperança de conceber filhos de descendência nobre. Esta era uma forma convencional de elevar o *status* de uma família comum na fluida hierarquia social havaiana. Os ingleses, no entanto, pagavam pelo que julgavam ser um serviço, estabelecendo o que, com o tempo, se transformou numa relação comercial. Os chefes, por sua vez, tentaram manter controle sobre as trocas com os europeus, tor-

nando o comércio um tabu, estendendo o que era uma consagração, uma separação sagrada, para aquilo que depois passou a ser direitos de propriedade. Enquanto isso, os ingleses, de acordo com suas próprias noções de comportamento "civilizado", comiam em companhia das mulheres e davam-lhes alimentos *tabu*, o que teve o efeito de minar o tabu em geral, já que esse tabu de homens e mulheres comerem juntos era um dos mais importantes. Por outro lado, resultou disto a impugnação do *status* divino dos ingleses, já que comer em companhia de mulheres profanava. A erosão geral do *tabu*, uma distinção cosmológica que atravessava toda a hierarquia social havaiana, contribuiu para aumentar as tensões entre chefes e homens comuns, também estimuladas pelo comércio levando, finalmente, à emergência de classes e do estado.

Por sua vez, este processo não pode ser explicado como luta pelo poder em abstrato — o poder tem sempre um caráter específico e local, como demonstra Sahlins ao narrar os eventos que conduziram à eliminação do tabu. A partir do reinado de Kamehameha (o chefe da ilha do Havaí que conquistou pela primeira vez todas as ilhas), foi reavaliada uma distinção tradicional entre parentes colaterais e afins de um chefe governante. Os afins, doadores da esposa do Rei, recebiam do chefe poderes executivos, já que os colaterais eram os mais prováveis usurpadores, enquanto estes deviam cuidar do culto religioso do Rei. Os afins de Kamehameha, tendo o controle do comércio com os europeus, tomaram o partido destes, adotando hábitos e vestimentas europeus (e até mesmo nomes, como Billy Pitt e George Washington). Os colaterais de Kamahameha, ao contrário, tomaram o partido dos havaianos, preferindo o modo de ser havaiano. O conflito político entre estes grupos foi vivido como uma luta entre o culto nativo antigo e o estrangeiro novo resultando na eliminação do tabu. Como mostra Sahlins, essa foi uma forma de luta tipicamente havaiana, só que, desta vez, os afins do Rei representavam uma nova religião estrangeira, o Cristianismo, adotado como parte de sua estratégia de "viver como os brancos", antes da chegada de qualquer missionário cristão. A própria liquidação do tabu foi um ato ritual, a suspensão das restrições ligadas à morte do rei; mas, desta vez, os afins reais, numa manobra inovadora e conservadora ao mesmo tempo, tornaram-se os guardiães de um novo culto, na medida em que os termos do sistema — *tabu* e *noa*, macho e fêmea, reis e afins, estrangeiro e nativo — mudaram de lugar, transformando-o.

É difícil, num sumário, fazer justiça à argumentação de Sahlins, pois sua apresentação é elegante mas muito condensada. *Historical*

Metaphors é uma espécie de prolegômeno a um futuro estudo em três volumes que se intitulará *The Dying God or the History of the Sandwich Islands as Culture*. Em relação à obra anterior de Sahlins, principalmente *Cultura e Razão Prática*, pode-se observar uma espécie de inovação no conservadorismo. Nesse livro, o problema da mudança histórica foi concebido de maneira um pouco diferente deste último. Ele afirma, por exemplo:

> O estruturalismo desenvolveu-se primeiramente a partir do encontro com um tipo de sociedade, as chamadas primitivas, diferenciadas por uma especial capacidade de absorver as perturbações introduzidas pelo evento com um mínimo de deformação sistemática. Através da compreensão desta capacidade, o estruturalismo assume a tarefa de explicar o trabalho da história em sua forma mais poderosa, a persistência da estrutura por meio do evento (1976:23).

A perspectiva é outra quando, na conclusão de *Historical Metaphors*, Sahlins argumenta que toda transformação envolve reprodução, mas que toda reprodução também pode envolver transformação, já que os signos de uma cultura são constantemente colocados em relações indéxicas com seus objetos no mundo, no processo de as pessoas tomarem estes valores-signos como seus interesses individuais. E existe uma diferença entre os signos como sistema e os signos em uso como interesses individuais. "Como disse Durkheim, o universo só existe para as pessoas na medida em que é pensado. Por outro lado, ele não existe necessariamente da maneira como elas o pensam" (1981: 67). Nesta diferença reside a possibilidade de uma reavaliação funcional das categorias da cultura e sua transformação. Se reprodução e transformação implicam-se mutuamente, a diferença entre sociedades "quentes" e "frias", antes de ser uma distinção entre sociedades "com" ou "sem" história, indicaria diferentes tipos de historicidade (ver Sahlins 1983). E o estruturalismo seria uma teoria adequada para qualquer uma delas, em reprodução ou transformação. Estas perspectivas não foram suficientes para calar todos os críticos. De fato, muitas das mesmas críticas levantadas contra *Cultura e Razão Prática* o foram em relação a *Historical Metaphors*. Algumas críticas parecem achar que a frase "plus ça change, plus c'est la même chose" é um bom letreiro para a história estrutural. Como sou de opinião de que a abordagem de Sahlins tem muito de recomendável, comentarei algumas destas críticas.

Uma crítica constante tem sido a de que o estruturalismo de Sahlins pressupõe um único código homogêneo de significação, compartilhado por todos os membros da sociedade, de tal forma que seu modelo impede qualquer compreensão da natureza contraditória do significado. Na resenha mais longa de *Historical Metaphors*, que já apareceu nos Estados Unidos, Christine Ward Gailey (1983) discorda, por exemplo, da explicação que Sahlins dá para as mulheres havaianas mandarem seus homens colocar os cordões umbilicais de seus filhos recém-nascidos nos navios ingleses. Sahlins interpreta este fato como parte do complexo tradicional denominado "obter um senhor", pelo qual os homens comuns ofereciam filhas virgens aos chefes, na esperança de forjar laços de parentesco com uma linha de chefia, através dos filhos desta união. Mas, argumenta Gailey, talvez os comuns não estivessem apenas buscando estabelecer laços com os ingleses e seu *mana*, mas também declarando lealdade aos chefes/deuses que partiam, negando conexão com os chefes residentes, ou garantindo a paternidade inglesa das crianças. Ela conclui: "'Obter um senhor' não abrange todo o alcance dos significados potenciais, sua situação levanta a possibilidade de significados contraditórios e simultâneos" (Gailey 1983: 244). Mas para entender se algo é contraditório, é preciso primeiro compreender quais os termos que estão em contradição. De outra forma, não existe qualquer base para reconhecer a contradição. A reavaliação funcional dos signos na prática é, de fato, uma teoria semiótica da contradição e tem a vantagem de estar baseada numa concepção clara do significado, o modelo saussureano.[1]

Um ponto relacionado a este, e também constante, é que as formulações estruturalistas de Sahlins encobrem, de certa forma, as verdadeiras relações de poder que determinam a realização dos processos históricos. "Para compreender as relações de poder envolvidas ,deve-se perguntar o que ocorreria se os chefes resolvessem acabar com o comércio com todos os ingleses e americanos". (Gailey, 1983: 247). O que Sahlins mostrou foi que não é esta a questão porque as "relações de poder" em abstrato só existem enquanto formulação analítica. As relações de poder se dão sempre entre

---

1 Até mesmo Pierre Bourdieu, um dos mais sofisticados críticos do estruturalismo, recorreu a oposições categóricas básicas, ao sugerir "esquemas implícitos" que permitem aos agentes gerar práticas, em sua crítica ao "objetivismo" (1977:16). Sua crítica do modelo saussureano como redutor da fala (e da prática) à "execução" de regras e seu projeto de definir uma teoria da prática que superaria o "objetivismo" influenciaram Sahlins, e o projeto deste é de certa forma paralelo ao de Bourdieu.

pessoas, num lugar e tempo específicos, que calculam seus próprios interesses em termos concretos. Neste caso, os chefes havaianos desejavam comerciar com os europeus e queriam mercadorias específicas. Como mostra Sahlins, a noção de *mana* enquanto poder de tornar as coisas visíveis ou manifestas, conforme o esplendor ou brilho dos chefes, dá conta de seu grande interesse pelos objetos de luxo europeus. O fato de que os bens adquiridos através do comércio do sândalo, sob a forma de finas sedas e fazendas, acabaram ficando amontoados, apodrecendo nos armazéns dos chefes, não é inteligível em termos do poder dos chefes em abstrato. Os chefes da costa noroeste aumentaram seu poder utilizando os objetos adquiridos pelo comércio de peles de modo exatamente oposto, mas os chefes havaianos preferiam endividar-se para obter mais dos bens que enchiam seus armazéns, do que demonstrar fraqueza gastando o que haviam acumulado. Gailey critica Sahlins por não ter colocado a questão de "quem corta e transporta a madeira, e por que razões?" (1983: 247), como um exemplo de sua incapacidade de tratar da "exploração subjacente" inerente à formação do estado havaiano. Mas é exatamente em termos das noções nativas, o *mana* dos chefes, seu *status tabu*, que se deve compreender sua habilidade de levar a cabo a exploração. O monopólio inicial dos chefes sobre o comércio baseava-se no apoio, pelo menos passivo, dos homens comuns, em virtude da distinção do *status* entre eles. Se o sistema global de significação dentro do qual atua a chefia não for levado em consideração, a participação dos homens comuns no sistema torna-se uma mistificação inexplicável. A análise de Sahlins mostra que não basta dizer que os homens comuns eram explorados e sugere o modo como se deve compreender a forma pela qual esta exploração estava organizada. Sob esse prisma, a última e mais veemente crítica de Gailey — de que as preocupações de Sahlins são insignificantes diante da grande perturbação, doença e morte que acompanha a chegada dos europeus — aparece como um argumento que reduziria os havaianos a vítimas genéricas do capitalismo, geradas por um comércio "que faz a riqueza dos europeus e transformou os chefes havaianos numa paródia dos europeus que os dominaram" (Ibid). É um erro desprezar esta análise em nome de uma elevada sensibilidade às depredações ao colonialismo, pois ela oferece uma via para se compreender por que fazia sentido para certos chefes havaianos adotar as maneiras européias, por que o tabu foi derrubado; em suma, oferece uma via para se compreender o confronto entre as cultu-

ras havaiana e européia, em termos igualmente significativos, mesmo que baseados em códigos inteiramente diferentes de ambos os lados. Neste sentido, se em nenhum outro, tratava-se de um confronto equilibrado. Se a lógica da cultura havaiana não tiver um lugar em nosso entendimento da história do Havaí, então não há sentido em estudar esta história, uma vez que constatemos que os havaianos foram vítimas do colonialismo em abstrato.

Historical Metaphors avança bastante no sentido de fornecer a demonstração analítica para muitos ausente depois da declaração teórica de Shalins em *Cultura e Razão Prática*. Mas talvez ainda persistam motivos para que muitos, principalmente críticos marxistas, encontrem defeitos na obra de Sahlins, a partir de *Cultura e Razão Prática*. No início desse livro, ele diz que sua crítica da "concepção materialista da história e da cultura" é ao "sistema materialista, tal como é colocado metodologicamente (em vários trabalhos de Marx)", e que "estudiosos sérios de Marx têm afirmado que ele não conseguiu sistematizar adequadamente as práticas que de fato utilizou nas análises mais concretas da história e da sociedade capitalista" (1976: 1). É claro que Marx estava preocupado com estas análises mais concretas para elucidar as estruturas que operam inconscientemente (tais como reprodução das relações capitalistas de produção), e certas formas simbólicas que podem ocultar relações sociais, como o dinheiro, por exemplo, que encobre as relações sociais pelas quais as mercadorias são produzidas. Ele se preocupou, em grande parte, com o que a maioria dos antropólogos chamaria de relações sociais, em oposição à cultura. Sahlins também está preocupado com as relações sociais, mas procura mostrar que estas podem ser entendidas como parte de um sistema global de signos. Ele consegue demonstrar que as relações sociais havaianas não podem ser compreendidas como anteriores aos princípios de sua organização, como *mana* ou *tabu* (1981: 51-52). Poder-se-ia perguntar em que medida a clareza desta apresentação é influenciada pelas características especiais do caso em apreço. No Havaí, até as formas de contestar a sucessão à chefia estão dadas em precedentes míticos. Pode haver tipos de estruturas cuja totalidade é mais difícil de representar nos termos saussureanos que Sahlins usa para o Havaí. É verdade que a sociedade capitalista tem uma estrutura simbólica própria que, principalmente no que se refere à constituição dos valores de uso, pode ser representada como um sistema de signos. Mas, pelo menos quando em movimento, existem efeitos da organização da produção e da

troca que determinam o modo como as pessoas vêem o sistema, como demonstra a famosa discussão de Marx sobre o fetichismo da mercadoria. É certo que as pessoas atuam no mundo da forma como o pensam, mas então, em tais casos, fazem parte do mundo as formas pelas quais a sociedade está organizada, formas que se ocultam à consciência e que se apresentam como traços da ordem natural das coisas. O sentido dos signos pode depender, em parte, daquilo que eles ocultam. Tais considerações poderiam fazer parte do estudo, recentemente convocado por Sahlins, dos vários "modos de ação, consciência e determinação histórica", próprios das "diferentes ordens culturais" (1983: 518).

Contudo, *Historical Metaphors* marca um grande avanço na teoria antropológica e, como tal, deve perfitir a delimitação de novas questões, a abertura de novas áreas de investigação, e ajudar a redefinir a adequação dos dados a novas investigações. Também ele marca uma reavaliação na prática das categorias recebidas.

Tradução de LAIS MOURÃO

Revisão de ALCIDA RITA RAMOS

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

FEYERABEND, Paul. *Against Method*. Londres: Verso, 1978.

GAILEY, Christine Ward. "Categories Without Culture: Structuralism, Ethnohistory and Ethnocide". *Dialectical Anthropology*, 8, 1983.

O'LAUGHLIN, Bridget. "Imperialist Culture and its Practical Reason". *Dialectical Anthropology*, 3, 1978.

SAHLINS, Marshall. "Distinguished Lecture: Other Times, Other Customs: The Anthropology of History". *American Anthropologist*, vol. 85, n.º 3, 1983.

——————. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands' Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

——————. "The State of the Art in Social/Cultural Anthropology: Search for an Object." In *Perspectives on Anthropology 1976*, Anthony F. C. Wallace et alli (orgs.), AAA Special Publication n.º 10, 1977.

——————. *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.